



Instauratio Magna

Revista do Programa de Pós-Graduação
em Filosofia da Universidade Federal do ABC

v. 1, n. 2 (2021) • ISSN: 2763-7689

Artigo

Walter Benjamin, arauto da Teologia da Libertação? Por uma crítica das aproximações entre marxismo e teologia

Fernando Araujo Del Lama

Universidade de São Paulo (USP)
São Paulo (SP)

DOI: 10.36942/rfim.v1i2.381

Recebido em: 08 de novembro de 2020.

Aprovado em: 07 de março de 2021.

Contato do autor: dellama.f@gmail.com

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7750670903260305>

Walter Benjamin, arauto da Teologia da Libertação? Por uma crítica das aproximações entre marxismo e teologia

Resumo

O artigo propõe uma avaliação crítica das considerações feitas por alguns intérpretes a respeito das relações entre Walter Benjamin e a América Latina, que tendem a salientar a aliança entre os elementos teológicos e marxistas na reflexão benjaminiana tardia e das supostas similaridades desta com as premissas da corrente teológica cristã Teologia da Libertação. O eixo principal da argumentação consiste na mobilização da distinção, formulada por Jeanne Marie Gagnebin, entre os conceitos de teologia e religião na obra benjaminiana de modo a questionar tal afinidade, estabelecida primariamente por Michael Löwy.

Palavras-chave: Walter Benjamin; América Latina; Marxismo; Teologia; Teologia da Libertação.

Walter Benjamin, herald of Liberation Theology? Toward a critique of the affinities between Marxism and Theology

Abstract

The paper aims to do a critical evaluation of the remarks made by some interpreters regarding the relations between Walter Benjamin and Latin America, emphasizing especially the alliance between theological and Marxist elements in late Benjamin's reflection and its supposed similarities with the premises of the Christian theological

current Liberation Theology. The main axis of the argument consists in drawing upon Jeanne Marie Gagnebin's distinction between the concepts of theology and religion in Benjamin's work in order to challenge such kinship, which was first advanced by Michael Löwy.

Keywords: Walter Benjamin; Latin America; Marxism; Theology; Liberation Theology.

—
¿Walter Benjamin, heraldo de la Teología de la Liberación? Para una crítica de las aproximaciones entre el marxismo y la teología

Resumen

El artículo propone una evaluación crítica de las consideraciones hechas por algunos intérpretes sobre las relaciones entre Walter Benjamin y América Latina, que tienden a destacar la alianza entre elementos teológicos y marxistas en la reflexión benjaminiana tardía y sus supuestas similitudes con las premisas de la corriente teológica cristiana Teología de la Liberación. El eje principal del argumento consiste en movilizar la distinción, formulada por Jeanne Marie Gagnebin, entre los conceptos de teología y religión en la obra benjaminiana para cuestionar esa afinidad, establecida fundamentalmente por Michael Löwy.

Palabras clave: Walter Benjamin; América Latina; Marxismo; Teología; Teología de la Liberación.

Walter Benjamin, arauto da Teologia da Libertação? Por uma crítica das aproximações entre marxismo e teologia

Fernando Araujo Del Lama¹

*"I close my hands
But not in prayer
Not in prayer
Into fists"*

(Pain of Salvation, On a Tuesday.

Letra: Daniel Gildenlöw)

Benjamin e a América Latina: encontros e desencontros

Há uma pluralidade de intersecções – reais ou virtuais – entre Walter Benjamin² e a América Latina. Seu interesse e curiosidade

1. O presente artigo foi realizado com o suporte financeiro da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), sob processo nº 2017/05560-5. Uma versão dele foi discutida no Grupo de Orientação coordenado pelo Prof. Ricardo Terra, a cujos participantes Ana Cláudia "Anita" Lopes, Beatriz Chaves, Jéssica Valmorbida, Juliano Bonamigo, Luciano Rolim e Lutti Mira, além do próprio coordenador, o autor agradece por auxiliarem a dar a ele a configuração aqui apresentada. Em adição a eles, registre-se o agradecimento ao Gregory Augusto, pela minuciosa revisão do texto.

2. Os textos de Walter Benjamin são citados de acordo com a edição *Gesammelte Schriften*, estabelecida por Rolf Tiedemann e Hermann Schweppenhäuser e editada em sete volumes pela editora Suhrkamp entre 1972 e 1989, abreviada por GS, seguida da indicação do volume em algarismos romanos e do tomo em algarismos arábicos, além da página, também em algarismos arábicos. Os textos inseridos em volumes

por assuntos latino-americanos tiveram início ainda nos anos universitários: quando da redação de seu último *Curriculum vitae*, em julho de 1940, Benjamin recorda dos primeiros anos de estudos, nos quais as aulas do *Privatdozent* de línguas ugro-finlandesas, Ernst Lewy, sobre o texto “Sobre a estruturação das línguas dos povos”, de Wilhelm von Humboldt, bem como as ideias do professor desenvolvidas no escrito “Sobre a língua da fase tardia de Goethe”, teriam despertado a atenção do jovem estudante para questões relativas à filosofia da linguagem (ver BENJAMIN, GS VI, p. 225 [2011, p. 7]). Além disso, conforme observa Bernd Witte (2017, pp. 31-2), tais estudos sobre a linguagem teriam sido estimulados pelo trabalho com o americanista Walter Lehmann durante seu período de estudos na Universidade de Munique, entre outubro de 1915 e dezembro de 1916. Apesar de sua insatisfação geral com a instrução que recebia nos vários seminários frequentados ali, confessada em sua correspondência da época, Benjamin fazia uma única ressalva, a saber, justamente o colóquio ministrado por Lehmann sobre a linguagem e a cultura no México pré-colombiano. Gershom Scholem (2008, pp. 42-3), ao revisitar o mesmo episódio em seu livro de memórias sobre a amizade com Benjamin, reforça a curiosidade de seu amigo de

já publicados da edição crítica (*Werke und Nachlaß. Kritische Gesamtausgabe*) são indicados de modo complementar, através da abreviatura *WuN*, seguida da indicação do volume e página, ambos em algarismos arábicos. Quando necessário, são indicados na sequência, entre colchetes, ano e página das traduções utilizadas, as quais podem ser conferidas nas referências bibliográficas ao final do texto.

longa data pela língua ao mencionar a compra de um dicionário asteca-espanhol com a intenção – nunca realizada – de aprendê-la. Scholem ainda acrescenta que o estudo da cultura mexicana e da religião dos maias e dos astecas sob a direção de Lehmann também estavam ligados aos interesses mitológicos de Benjamin – como ficará claro na década seguinte, mais precisamente nos fragmentos “Embaixada mexicana” e “Trabalhos de subsolo”, incluídos em *Rua de Mão Única* (ver BENJAMIN, GS IV-1, pp. 91, 101 / *WuN* 8, pp. 17-8, 28 [2012c, pp. 15-6, 24-5]).

Já no período maduro de sua obra, marcado pela intensificação das questões sociais graças à experiência prática do comunismo e aos elementos teóricos fornecidos pelo marxismo, Benjamin reencontra o México. Trata-se da resenha – e sugestão de tradução para o alemão – do livro de Marcel Brion sobre o frei espanhol Bartolomé de Las Casas, publicada em 1929 no *Die literarische Welt*³. Nela, Benjamin (GS III, pp. 180-1/ *WuN* 13, pp. 195-7 [2013, pp. 171-2]) explora a crítica do progresso que integra sua versão do materialismo histórico no que diz respeito à colonização espanhola da América: o livro de Brion mostra as atrocidades da colonização para os colonizados e o sacerdote

3. A resenha do livro de Marcel Brion é a quarta de cinco resenhas de livros franceses bastante heterogêneos que compõem um artigo, intitulado “Livros que deveriam ser traduzidos”, o qual foi publicado originalmente no *Die literarische Welt* e reproduzido *ipsis litteris* nas edições das obras de Benjamin; por questão do escopo deste artigo, no entanto, refere-se apenas à seção dedicada ao livro de Brion, bem como à tradução a ela correspondente.

católico Las Casas como um dos poucos a se contrapor aos horrores cometidos em nome do catolicismo, como a escravidão e subjugação dos nativos.

Há, ainda, uma intersecção “virtual”, menos teórica do que biográfica, porém especialmente digna de menção no contexto de uma publicação vinculada a uma universidade paulista: em carta enviada a Benjamin por Erich Auerbach em 23 de setembro de 1935 (ver BARCK, 1992, p. 82), o filólogo alemão relata ter nele pensado quando lhe fora pedida uma indicação de um professor para ensinar literatura alemã em São Paulo – tratava-se, obviamente, dos primórdios da Universidade de São Paulo.

Apesar das interconexões enumeradas acima, o objeto deste artigo é outro: trata-se não de pensar as relações entre Benjamin e a América Latina, mas de avaliar criticamente – no sentido kantiano, de estabelecimento de limites – a “suposta” recepção da temática benjaminiana da fusão entre marxismo e teologia pelos teólogos da libertação. Pretende-se argumentar que tal suposição se ancora menos em bases textuais do que em intuições de alguns estudiosos seculares tanto de Benjamin quanto da Teologia da Libertação, e, em particular, que se encontram desenvolvidas na obra de Michael Löwy. Com efeito, as ideias de Benjamin não são abordadas pelos fundadores ou principais expoentes da corrente teológica cristã em questão, tais como Gustavo Gutiérrez e Leonardo Boff. Propõe-se, assim, insistir nas disparidades entre

os modelos de aliança entre marxismo e teologia construídos por Walter Benjamin, por um lado, e pelos teólogos latino-americanos, por outro.

O percurso expositivo se centrará, em primeiro lugar, no teor da imbricação entre marxismo e teologia empreendida por Benjamin, com base na análise de trechos fundamentais para a compreensão da relação entre os dois campos teóricos, bem como na distinção, formulada por Jeanne Marie Gagnebin, entre os conceitos de teologia e religião no pensamento benjaminiano; em seguida, ainda na mesma seção, será examinada, a partir de algumas passagens escritas por grandes estudiosos e expoentes da Teologia da Libertação, a mesma relação entre os dois campos na perspectiva da corrente teológica cristã. Por fim, alguns exemplos da historiografia da recepção das ideias benjaminianas no pensamento latino-americano serão passados em revista, visando complementar as análises conceituais.

Marxismo e teologia em Benjamin e na Teologia da Libertação

Uma das questões mais importantes para compreender o teor singular do pensamento benjaminiano tardio é, sem dúvida, a relação não excludente entre materialismo e teologia. Tal relação começa a se intensificar na década de 1930, quando a perspectiva

marxista adotada por Benjamin se encontra com a teologia que o orientava em seus escritos de juventude. Em carta a Max Rychner datada de 07 de março de 1931, Benjamin afirma o seguinte:

E se é que o devo exprimir em uma só palavra: nunca pude buscar e pensar de outra forma, se assim ousar dizer, que não em sentido teológico, isto é, de acordo com a doutrina talmúdica dos 49 graus de sentido de cada passagem da Torá. Bem: *hierarquia de sentido* é o que possui, segundo minha experiência, a mais repisada platitudo comunista, mais que a profundidade burguesa atual que continua limitada ao sentido da apologética (BENJAMIN, *GB IV*, pp. 19-20; *Br II*, p. 524, trad. nossa)

E essa relação o acompanhará até seu último escrito, as teses *Sobre o conceito de História*. Em uma nota preparatória para a redação das teses e que integra, também, os fragmentos coligidos no arquivo N das *Passagens*, Benjamin propõe a seguinte imagem: "Meu pensamento está para a teologia como o mata-borrão está para a tinta. Ele está completamente embebido dela. Mas se fosse pelo mata-borrão, nada restaria do que está escrito" (BENJAMIN, *GS I-3*, p. 1235 / *WuN 19*, p. 126; *GS V-1*, p. 588 <N 7a, 7> [2018, p. 780])⁴. Contudo, é na primeira das "teses

4. Gagnebin expande o sentido da imagem em comentário a esse mesmo fragmento: "[t]emos aqui a descrição de um pensamento que absorveu os ensinamentos da teologia a ponto de o texto sagrado original tornar-se dispensável. Como se a tinta da primeira página tivesse sido totalmente apagada e só restasse para nós a constelação

definitivas” que consta a formulação mais completa de Benjamin para essa questão. Nesse famoso e hermético texto, o autor propõe uma alegoria, inspirada em um conto de Edgar Allan Poe: há um jogo de xadrez, onde um boneco responde cada jogada de um enxadrista com uma contrajogada que lhe assegurava a vitória; o boneco era controlado por um anão corcunda, mestre no jogo de xadrez, que se sentava sob a mesa com o tabuleiro e era ocultado por um jogo de espelhos que despertavam a ilusão de transparência. “Pode-se imaginar”, ele explica,

na filosofia uma contrapartida desta aparelhagem. O boneco chamado “materialismo histórico” deve ganhar sempre. Ele pode medir-se, sem mais, com qualquer adversário, desde que tome a seu serviço a teologia, que, hoje, sabidamente, é pequena e feia e que, de toda maneira, não deve se deixar ver (BENJAMIN, GS I-2, p. 693 / *WuN* 19, p. 69 [2005, p. 41]).

Ora, é justamente essa associação que será relacionada à *Teologia da Libertação* por Löwy ao final de seu comentário a essa tese. “A ideia”, argumenta Löwy,

de uma associação entre teologia e marxismo é uma das teses de Benjamin que suscitou mais incompreensão e perplexidade. No entanto, algumas dezenas de anos depois, o que, em 1940, era apenas

de manchas e sinais que, segundo a analogia de Benjamin, deveriam ser suficientes, ainda que não haja possibilidade de volta ao texto primitivo” (GAGNEBIN, 2014, p. 190).

uma intuição ia se tornar um fenômeno histórico de enorme importância: a Teologia da Libertação na América Latina (LÖWY, 2005, p. 46).

Apesar dessa formulação inicial bastante forte – ela deixa sugerir que, de fato, os teólogos da libertação teriam buscado referências teóricas na obra de Benjamin –, Löwy matiza um pouco seu argumento no parágrafo seguinte ao afirmar, por exemplo, que há diferenças entre a teologia da libertação e a “teologia da revolução” esboçada por Benjamin⁵; que os teólogos latino-

5. É preciso um breve esclarecimento com relação à expressão “teologia da revolução”, comumente associada ao missionário presbiteriano Richard Shaull e, graças a *Thomas Münzer, teólogo da revolução*, de Ernst Bloch, também a Thomas Münzer. Em relação ao primeiro caso, apesar de a expressão aparentemente não ter sido cunhada pelo próprio Shaull, segundo Arnaldo Érico Huff Júnior (2012, p. 58), “às expressões teólogo ou teologia da revolução subjazem processos de criação e produção conceitual-religiosa bem como as experiências de Shaull entre os Estados Unidos, a Colômbia e o Brasil, as dinâmicas relacionais a que este sujeito e os deslocamentos conceituais internos à sua própria escrita teológica”. Ora, a experiência de Shaull, em muitos sentidos precursora da Teologia da Libertação católica, está tão distante da experiência benjaminiana quanto a experiência dos teólogos católicos, não sendo adequada, portanto, a associação imediata de tal expressão ao filósofo alemão. Ademais, a atribuição de uma “teologia da revolução” a Benjamin soa ainda mais estranha, na medida em que o próprio Löwy, em *The war of gods*, de 1996 – anterior, portanto, ao comentário às *Teses* no qual ele faz tal associação –, menciona Richard Shaull como uma das “duas figuras” que, ao lado de Rubem Alves, “desempenharam um papel pioneiro no desenvolvimento do Cristianismo da Libertação protestante” (LÖWY, 2016, p. 178). Quanto ao segundo caso, a associação de Münzer a Benjamin parece igualmente complicada, sobretudo por conta do *background* “religioso” da experiência revolucionária do teólogo reformador, o qual inexistente na reflexão teológica do filósofo. Esse último ponto ficará mais claro mais adiante, quando a distinção entre teologia e religião nos escritos de Benjamin for introduzida. O autor agradece ao/à parecerista anônimo/a pelas indicações que deram ensejo a essa nota.

americanos desconheciam as teses do filósofo alemão; que, no contexto da teologia da libertação, seria a teologia a assumir o papel do boneco, cujo sopro de vida seria dado pelo “anão-marxismo”; e que, por fim, a matriz teológica dos teólogos latino-americanos é cristã, ao passo que a de Benjamin é majoritariamente judaica. E Löwy finaliza seu comentário retomando o cerne de seu argumento e afirma que, não obstante as diferenças entre o contexto latino-americano das últimas décadas e o europeu do entreguerras, “a associação entre teologia e marxismo com que sonhava o intelectual judaico revelou-se, à luz da experiência histórica, não só possível e frutífera, mas portadora de mudanças revolucionárias” (LÖWY, 2005, p. 47).

Ora, é imprescindível insistir, para a sustentação da argumentação aqui proposta, nas diferenças constituintes dos dois modelos de aliança entre ambos os campos teóricos; pretende-se fazê-lo mediante o exame de um ponto fundamental que parece passar despercebido por Löwy, qual seja, o próprio conceito de *teologia* que está em jogo em cada um dos modelos. Para tanto, como anunciado, a distinção entre teologia e religião no pensamento de Benjamin formulada por Jeanne Marie Gagnebin será de especial serventia⁶. Em “Teologia e messianismo no pensamento

6. A argumentação aqui exposta converge em larga medida com a de Gagnebin nesse aspecto: “nos caminhos das diversas interpretações da obra de Walter Benjamin” argumenta Gagnebin no início de seu texto, “os motivos ‘teologia’ e ‘messianismo’ acabam se tornando armadilhas perigosas pois, muitas vezes, remetem à ‘louvável’

de Walter Benjamin”, Gagnebin discorre detidamente sobre as determinações de cada um desses discursos no pensamento de Benjamin; aqui, no entanto, interessa o seguinte argumento: “[O] pensamento de Benjamin”, afirma a estudiosa,

foi profundamente marcado, “impregnado”, como ele mesmo o diz, por motivos oriundos da tradição teológica [...]; em contrapartida, seu pensamento mantém uma importante distância crítica com relação à religião e ao religioso. Podemos inicialmente nos satisfazer com uma definição tradicional de “religião” a partir de sua etimologia (*religio*), que a caracteriza como um “conjunto de doutrinas e práticas” (*Littré*) que visa a integração do homem no mundo, sua ligação com ele e, principalmente, a aceitação do sofrimento e da morte por meio do reconhecimento de um sentido transcendente. Benjamin tratou do fenômeno religioso em vários textos de sua juventude, particularmente em “Dialog über die Religiosität der Gegenwart” [“Diálogo sobre a religiosidade do presente”] e “Kapitalismus als Religion” [“O capitalismo como religião”]. Mais tarde, porém, o vocábulo desaparece quase totalmente, enquanto o tema da teologia assume uma importância crescente (GAGNEBIN, 2014, p. 188).

intenção de reconciliar aspirações religiosas e lutas políticas. Pretendo enunciar algumas hipóteses de leitura da obra de Benjamin que acenam para outra direção. Desde já, posso adiantar que tais hipóteses baseiam-se numa distinção conceitual, a meu ver esclarecedora, que me parece ter sido geralmente preterida pela literatura secundária. Trata-se da distinção entre religião e teologia” (GAGNEBIN, 2014, p. 179).

A “distância crítica” em relação à esfera do religioso salientada por Gagnebin se deve em larga medida pela recepção, bastante comum à época, da ligação entre protestantismo e capitalismo e do desencantamento do mundo moderno (Max Weber), bem como da morte de Deus (Friedrich Nietzsche) – temáticas que não corroboram, de modo algum, uma apreciação positiva do fenômeno religioso. Isso sem mencionar os textos em que Benjamin critica os substitutos medíocres que proliferam em períodos de desencantamento, em referência específica ao desmoronamento das grandes religiões com o avanço da modernidade⁷.

A teologia, por sua vez, possui um estatuto bastante específico na constelação conceitual benjaminiana. “[A] teologia não é”, segundo Gagnebin,

em primeiro lugar, uma construção especulativa dogmática, mas antes e acima de tudo, um discurso profundamente paradoxal: discurso ou saber (*logos*) “sobre” Deus (*theos*), consciente, já no início, de que o “objeto” visado lhe escapa, por ele se situar muito além (ou aquém) de qualquer objetividade. Assim, a teologia seria o exemplo privilegiado da dinâmica profunda que habita a linguagem humana quando essa se empenha

7. Em *Experiência e pobreza*, por exemplo, Benjamin elenca alguns destes “substitutos”: “a renovação da astrologia e da ioga, da *Christian Science* e da quiromancia, do vegetarianismo e da gnose, da escolástica e do espiritismo”, que são frutos da “angustiante riqueza de ideias” que se difundiu no século XIX (BENJAMIN, GS II-1, pp. 214-5 [2012a, p. 124]).

em dizer, de verdade, seu fundamento, em descrever seu objeto e, não o conseguindo, não se cansa de inventar novas figuras e sentidos. [...] O uso correto da teologia lembraria assim, contra a *hybris* dos saberes humanos, que nossos discursos são incompletos e singulares, e vivem dessa preciosa fragilidade (GAGNEBIN, 2014, pp. 193-4).

Quer dizer: o recurso à teologia feito pelo marxismo benjaminiano representa, antes de mais nada, uma união de discursos – ou melhor, o tempero de um pelo outro. No contexto tardio da obra de Benjamin, a saber, o de uma tentativa de denunciar o fascínio da esquerda de então – marcadamente a socialdemocracia alemã e o socialismo soviético – com a ideologia do progresso ao apontar o fascismo como seu resultado, a teologia cumpre a função de abalar as crenças e desvelar o que subjaz o superficial, indicando caminhos alternativos para que a esquerda se livrasse das tendências ao dogmatismo quase que religioso, se ele for entendido como um sistema de crenças fundamentado na certeza de um sentido desde já dado e assegurado. A essas tendências, a teologia contrapõe justamente o “inventar novas figuras e sentidos”, já que há pelo menos 49 graus de sentido em cada uma das tão fundamentadas crenças. Assim, a dimensão teológica corresponde à recordação e atualização da incompletude, da finitude. Em suma, conclui Gagnebin (2014, p. 195), “no pensamento de Benjamin, o paradigma teológico não funciona como aquilo que propiciaria uma resposta (religiosa)

às perguntas dos homens; antes seria, pelo contrário, o que abala os edifícios, tão bem construídos, dos sistemas lógicos, especulativos ou políticos". Muito mais que distinguir, aqui a estudiosa parece mesmo opor *religião* e *teologia*: à primeira, ela atribui uma função positiva, por assim dizer, ligada ao acalantar dos questionamentos humanos mais grandiosos diante das incertezas, ao passo que à segunda é atribuída justamente uma função negativa, responsável por suspender, a todo momento, as certezas assentadas nos sistemas estabelecidos, mediante o escancarar de suas limitações e fragilidades.

Ora, em vista dessa distinção entre teologia e religião, o que se passa com os teólogos da libertação parece ser menos um casamento entre *teologia* e *marxismo* do que entre *religião* e *marxismo*, ou mais especificamente, entre certa interpretação das premissas da religião cristã e alguns aspectos fundamentais do marxismo.

É exatamente o que pode ser lido em *Jesus Cristo Libertador*, de Leonardo Boff, um dos escritos fundadores da Teologia da Libertação⁸. Os textos integrantes do livro foram publicados em

8. O recurso à Teologia da Libertação feito neste artigo está, reconhece-se, muito aquém da importância e grandiosidade da corrente em relação ao campo religioso progressista. O leitor mais exigente certamente notará a ausência de nomes como Rubem Alves e Richard Shaull (mencionado apenas na nota 5). Apesar de ambos estarem ligados ao protestantismo, suas reflexões foram fundamentais para a configuração da Teologia da Libertação – o próprio termo, aliás, foi empregado

uma revista no ano de 1971 sob a forma de 10 artigos, e em 1972 compuseram o livro. Na introdução da reedição ampliada, Boff

pela primeira vez em 1968 no título da tese doutoral apresentada em Princeton por Rubem Alves, *Toward a Theology of Liberation*, o qual teria sido vetado pelos editores norte-americanos, pela ausência de respeitabilidade teológica de "libertação", e substituído por *A Theology of Human Hope* em sua publicação no ano seguinte, já que "esperança" estava mais em voga à época; tal decisão editorial reverberou na tradução brasileira da obra, publicada entre nós como *Da Esperança* (e apenas mais recentemente republicada sob o título *Por uma Teologia da Libertação*). Apesar disso, como observa Löwy (2016, pp. 179-80), o livro de Alves trata de "questões gerais" e pouco menciona a "América Latina" e que "[a]o contrário de seus congêneres católicos [...], Rubem Alves não fala como um teólogo brasileiro ou latino-americano, nem usa conceitos marxistas tais como dependência, capitalismo ou luta de classes". Ora, assume-se neste artigo que a Teologia da Libertação não é um corpo de textos produzidos de forma apenas teórica, desprendidas da realidade; ela representa, na verdade, ao mesmo tempo, os desdobramentos de uma práxis anteriormente experienciada e a codificação teórica dessa mesma práxis, a qual se orienta pela opção preferencial pelos pobres, pelo compromisso da salvação com a libertação econômica, social e política, dentre outros de seus aspectos característicos. Assim, optou-se por privilegiar a vertente católica, sobretudo pelas estratégias consolidadas de lutas por transformação social em favor dos pobres e das vítimas de opressão, como é o caso das Comunidades Eclesiais de Base, por exemplo. Ademais, para a avaliação crítica das relações tecidas por alguns intérpretes entre os modelos de associação entre marxismo e teologia (ou religião) propostos por Benjamin e pelos teólogos latino-americanos que constitui, afinal, o cerne desse artigo, julgou-se suficiente a utilização de pequenos fragmentos, sobretudo a partir de fontes primárias (Boff, Gutiérrez e Dussel, em certa medida) desse conjunto de textos – o destaque para o livro de Boff para conduzir a reconstrução da postura dos teólogos, aliás, justifica-se pela introdução incluída na reedição de seu livro, que, por seu distanciamento temporal em relação à gênese do movimento de codificação teórica, é capaz de apreendê-lo de maneira muito precisa. Para um estudo mais amplo e detalhado da gênese e desenvolvimento da Teologia da Libertação na América Latina, recomenda-se a consulta do livro de Samuel Silva Gotay (1985) ou ainda os diversos trabalhos e coletâneas produzidos pela Comissão de Estudos de História da Igreja na América Latina e no Caribe (CEHILA), sob a direção de Enrique Dussel. O autor agradece novamente ao/à parecerista anônimo/a pelas sugestões que deram ensejo a essa nota.

indica a perspectiva geral que orienta e permeia a obra: "Em grande parte", diz ele,

a Teologia da Libertação se construiu ao redor do tema Jesus Cristo Libertador. Se não anunciarmos a Jesus como Libertador não anunciamos o Jesus que os apóstolos conheceram e nos transmitiram. Sua prática, sua mensagem, sua morte como consequência de seu compromisso com o Pai e com os bens do Reino na história e, finalmente, sua ressurreição, inauguração da libertação em plenitude, fundaram uma mística poderosa de solidariedade e de identificação com os pobres contra a sua pobreza. O seguimento de Jesus firmava o comportamento do cristão na sociedade a ser transformada (BOFF, 1985, pp. 13-4).

Ou seja: a mística é fundada em certa interpretação dos ensinamentos de Jesus Cristo, logo, num sistema de crenças fixo neles baseado; a preocupação com a salvação e com a completude de um sentido transcendente é notória. No entanto, a salvação não é individual e apenas transcendente, mas depende do seguimento dos ensinamentos práticos de Jesus para a transformação da sociedade, realizando a salvação de modo coletivo e iniciando-a nesta vida. Quer dizer: religião e política, ou mais precisamente, cristianismo e marxismo se aproximam⁹.

9. Tal aproximação se dá, cabe ressaltar, de modo avesso ao que ocorre em Benjamin. Gagnebin resalta em seu texto que ele insiste em "determinados textos na separação rigorosa entre a esfera do religioso e a do político" (GAGNEBIN,

Tal proximidade pode ser atestada pela seguinte passagem do mesmo livro de Boff:

Viver a fé em Jesus Cristo Libertador supõe um compromisso com a libertação histórica dos oprimidos. A partir de um compromisso real (lugar social) se procura dar relevância a todas as dimensões libertadoras presentes no mistério de Jesus Cristo. Enfatiza-se a prática libertadora do Jesus histórico, pois como Filho encarnado proclamou uma determinada mensagem e se comportou de tal forma que tinha como efeito a produção de uma alvissareira atmosfera de liberdade para todo o povo. Estes conteúdos fundam o seguimento

2014, p. 186). Essa separação é feita, por exemplo, no *Fragmento teológico-político*, texto do qual a autora analisa o primeiro parágrafo, análise esta que se reproduz na sequência da reprodução do parágrafo em questão: "Só o próprio Messias consuma todo o acontecer histórico, nomeadamente no sentido de que só ele próprio redime, consoma, concretiza a relação desse acontecer com o messiânico. Por isso, nada de histórico pode, a partir de si mesmo, pretender entrar em relação com o messiânico. Por isso, o reino de Deus não é o *telos* da *dynamis* histórica – ele não pode ser instituído como um objetivo. De um ponto de vista histórico, não é objetivo (*Ziel*), mas termo (*Ende*). Por isso, a ordem do profano não pode ser construída sobre o pensamento do reino de Deus, por isso a teocracia não tem nenhum sentido político, mas apenas sentido religioso" (BENJAMIN, GS II-1, p. 203 [2012b, p. 23]). Em sua análise, Gagnebin afirma que o primeiro parágrafo do texto "já nos proporciona uma preciosa indicação, a saber, que o Reino de Deus não é a meta (*telos* ou *Ziel*), mas o fim (*Ende*) da dinâmica histórica. [...] Aparece aí uma crítica à concepção de um vir-a-ser histórico (profano), cuja apoteose seria a vinda do Reino de Deus e, de maneira simultânea ou equivalente, do Reino da Liberdade (o '*Reich der Freiheit*' de Marx)" (GAGNEBIN, 2014, p. 187). Até se poderia argumentar que Benjamin tivesse mudado de posição posteriormente, não fosse pela retomada desse tema, em termos bastante próximos, quase duas décadas depois em uma das anotações redigidas a propósito das *Teses*: "O Messias", afirma Benjamin, "interrompe a História; o Messias não surge no final de um desenvolvimento" (BENJAMIN, GS I-3, p. 1.243 / *WuN* 19, p. 131).

dos cristãos em contexto de dominação que deve ser superada por um processo de libertação (BOFF, 1985, p. 15).

O teólogo enfatiza nesse excerto a correlação entre teoria (mensagem) e *práxis* (comportamento), a partir do seguimento integral do exemplo dado pelo Jesus histórico, marcado, por exemplo, pelo desapego aos bens materiais e pela solidariedade para com os mais desfavorecidos como condição de possibilidade da libertação (terrena) dos oprimidos. Levar adiante a mensagem e viver efetivamente a fé em Jesus Cristo Libertador significa, antes de mais nada, reconhecer o contexto socio-histórico de injustiça e opressão, bem como buscar transformá-lo através de um compromisso político e social de modo a romper com a situação de dominação, uma vez que a “[l]ibertação acha-se em correlação oposta à dominação”, acrescenta Boff, e continua:

Venerar e anunciar Jesus Cristo Libertador implica pensar e viver a fé cristológica a partir de um contexto socio-histórico de dominação e opressão. Trata-se, pois, de uma fé que visa captar a relevância de temas que implicam uma transformação estrutural de uma dada situação socio-histórica. Essa fé elabora analiticamente essa relevância produzindo uma cristologia centrada no tema de Jesus Cristo Libertador. Tal cristologia implica um determinado compromisso político e social em vista da ruptura com a situação opressora (BOFF, 1985, p. 15).

Trata-se, em suma, de uma prática religiosa profundamente engajada, que não visa apenas à salvação da alma, mas que valoriza, do mesmo modo, por assim dizer, a salvação material, isto é, a preocupação com os mais desfavorecidos em um contexto marcado pela dominação e pela opressão.

Nessas passagens, a influência marxista transparece na dicotomia opressor/oprimido, e na defesa destes últimos como a realização do verdadeiro cristianismo. O espírito do cristianismo se exprime “como indignação e oposição ético-religiosas [contra a miséria] e conduz a uma práxis solidária, que não se manifesta como assistencialismo ou paternalismo, mas como identificação com os pobres em suas lutas por libertação” (MACHADO, 2013, p. 55), isto é, adota o que se entende como os ensinamentos de Jesus a respeito da dignidade humana e da preocupação com os mais fragilizados, conforme, por exemplo, a parábola anunciada em Mateus, 20, 1-16, popularmente conhecida como “Os trabalhadores da vinha”. Nela, conta-se que um homem saiu de madrugada para contratar trabalhadores para sua vinha. Acordou com cada um deles uma moeda de prata, um denário, por dia e os mandou para a vinha. Pela manhã, saiu novamente e, vendo outros desocupados, disse-lhes: “Ide também vós para minha vinha e eu vos darei o justo salário”. E o proprietário da vinha fez o mesmo ao meio-dia, às três da tarde e às cinco da tarde. Ao fim do dia, ele disse ao administrador para chamar os trabalhadores, começando dos últimos aos primeiros, e pagar a

cada um deles uma moeda de prata. Ao perceberem que aqueles que trabalharam menos receberam o mesmo pagamento que os que trabalharam mais, estes começaram a resmungar, ao que o patrão respondeu a um deles:

Meu amigo, não te faço injustiça. Não contrataste comigo um denário? Toma o que é teu e vai-te! Eu quero dar a este último tanto quanto a ti. Ou não me é permitido fazer dos meus bens o que me apraz? Porventura vês com maus olhos que eu seja bom? (BÍBLIA, N. T., 1997, Mateus 20, 1-16)

Esta parábola exemplificaria, como a grande maioria das relatadas nos Evangelhos, o reino dos céus, a vida após a morte. Da perspectiva dos teólogos da libertação, porém, deve-se enfatizar a postura do proprietário da vinha em relação aos trabalhadores, tratando-os com igualdade e dignidade e pagando-lhes o que é justo enquanto seres humanos – e não de acordo com a função que desempenharam¹⁰.

10. Inúmeras outras parábolas poderiam ser expostas aqui, como a d'O bom samaritano (ver BÍBLIA, N. T., 1997, Lucas 10, 30-35), por exemplo, com sua crítica à hipocrisia da fé que ignora a práxis e com o elogio da solidariedade desmedida daquele de quem menos se esperava. No entanto, tratando-se de uma argumentação sobre a Teologia da Libertação, preferiu-se utilizar a d'Os trabalhadores da vinha, já que ela contém a figura do suposto opressor (o proprietário da vinha), mas que age com benevolência e justiça. Pretendeu-se enfatizar que, coadunada com a perspectiva da Teologia da Libertação, a transformação deve atingir todas as camadas da sociedade para que seja, de fato, uma transformação efetiva.

Em resumo, de acordo com Gustavo Gutiérrez, a Teologia da Libertação é uma “[r]eflexão teológica que nasce dessa experiência compartilhada [de opressão e privação na América Latina] no esforço para a abolição da atual situação de injustiça e para a construção de uma sociedade distinta, mais livre e mais humana” (GUTIÉRREZ, 1990, 13, trad. nossa). Ora, os objetivos no horizonte dos latino-americanos até guardam semelhanças com os de Benjamin, isto é, a busca por uma sociedade baseada na abolição da injustiça e da opressão e na instauração ativa – e não passiva, confiando na reparação da injustiça em outra vida porvir – de uma sociedade livre, justa e solidária com os oprimidos, mas os meios utilizados para atingi-los parecem ser bastante diferentes: a fusão do discurso teológico ao materialismo histórico, o vislumbre da visão messiânica da história que ela permite e a possibilidade de uma transformação radical, revolucionária, da ordem social que dele decorre, em Benjamin, dá lugar, na Teologia da Libertação, por exemplo, às Comunidades Eclesiais de Base e à experiência encarnada de resistência à injustiça e opressão contra os mais desfavorecidos. Em outras palavras, Benjamin, como pensador revolucionário que fora, nunca deixou de situar o rompimento com o *continuum* do processo histórico no cerne de sua filosofia da história. Os teólogos latino-americanos, por sua vez, não parecem fundamentalmente preocupados com o aspecto revolucionário do marxismo, mas antes, privilegiam a ação política concreta, exprimida no confronto diante das injustiças inerentes ao sistema capitalista, injustiças estas herdadas da exploração

estrutural que acompanhou todo o processo de colonização¹¹. Ademais, o próprio Löwy (2016, pp. 73-4) já compreendera em seu livro sobre religião e política na América Latina – de 1996, portanto anterior em meia década ao comentário às *Teses*, conforme já indicado na nota 5 – que “Teologia da Libertação é”, parafraseando Leonardo Boff, “ao mesmo tempo, reflexo da *práxis* anterior e uma reflexão sobre essa *práxis*”, isto é, ela “é a expressão de um vasto movimento social que surgiu no começo da década de 1960, bem antes dos novos escritos teológicos”, os quais começariam a surgir a partir da década seguinte; assim, como o “movimento surgiu muito anos antes da nova teologia e certamente a maioria de seus ativistas não são teólogos”, ele não considera este termo apropriado. Löwy cria, então, o conceito de “Cristianismo da Libertação”, um conceito “mais amplo que ‘teologia’”, que inclui “tanto a cultura religiosa e a rede social, quanto a fé e a prática”. Ora, a solução encontrada por Löwy parece ir ao encontro da argumentação construída aqui, na medida em que reproduz, em sentido correlato, a distinção operada por Gagnebin entre teologia e religião, sobre a qual este artigo se apoia.

11. Registre-se aqui o agradecimento especial à Mariana Fidelis, com quem o autor pôde discutir, após a apresentação de um esboço desse texto no *II Workshop Interdisciplinar Teoria crítica no mundo: América Latina em foco*, as diferenças entre as concepções de transformação social vislumbradas por Benjamin e as empregadas pelos teólogos latino-americanos sintetizadas nessas linhas, e que o incentivou a revisitar as reflexões feitas ali, de modo a reestruturá-las em função desse artigo.

Benjamin entre Europa e América Latina: limites e possibilidades

A recepção das ideias de Benjamin no pensamento latino-americano já foi – e continua sendo – objeto de alguns estudos. De um livro que rastreia, por mais de quatro décadas, a recepção do pensamento benjaminiano na formação da intelectualidade brasileira a artigos mais dirigidos, que examinam um tema específico, esta sorte de estudos é bastante diversificada; passemos em revista alguns dos mais importantes, visando extrair deles algo em comum, de modo a ampliar o sentido das análises conceituais acima expostas.

Iniciemos, pois, pela recepção brasileira das ideias de Benjamin. O artigo de Sérgio Paulo Rouanet (1997), mais uma vez pioneiro nos assuntos benjaminianos no Brasil, é o primeiro entre nós a empreender um estudo sistemático sobre tal tema. Neste texto, ele destaca alguns dos principais intérpretes – Leandro Konder, José Guilherme Merquior, Flávio Kothe, ele próprio, Jeanne Marie Gagnebin, Willi Bolle e Olgária Matos – e comenta brevemente alguns de seus principais livros. Apoiando-se no princípio defendido por Alfredo Bosi em sua *Dialética da colonização* segundo o qual “as ideias não são importadas gratuitamente, mas correspondem a impulsos internos, em função de necessidades próprias” (ROUANET, 1997, p. 178), Rouanet conclui enquadrando a recepção de Benjamin em pelo menos três dimensões: a

razão, a aura e a modernidade. Quanto à primeira, de acordo com ele, como reação à crise da razão que assola o Ocidente, a intelectualidade brasileira encontrou em Benjamin uma alternativa aos paradigmas da razão vigentes até então para escapar ao irracionalismo: “se a razão iluminista era estreitamente tecnicista”, resume o autor,

a razão marxista revelou-se historicamente falsa, e a razão negativa era incapaz de orientar a ação, que outra razão podia ser mobilizada por uma esquerda que não queria cair no irracionalismo? [...] essa é a moldura geral que tem condicionado a recepção de Walter Benjamin. Ele fornece o modelo *de outra* razão. Ela é porosa a tudo o que na razão transcende a razão, e, por isso, é aberta ao inconsciente e à vida pulsional, [...] e é aberta à teologia e ao esoterismo [...]. Essa razão nova se distancia dos dois otimismo, o oficial, que deifica o presente, e o marxista, que promete a utopia no fim do percurso, consumados os tempos e amadurecidas as condições objetivas. E se distancia do pessimismo de cátedra de autores como Adorno e Horkheimer, que só concebem a utopia como o avesso de sua própria impossibilidade (ROUANET, 1997, p. 179).

Em relação à segunda dimensão, concernente à teoria da aura, Rouanet atribui o interesse por ela à busca por uma alternativa viável aos diferentes dogmatismos que permeavam as teorias estéticas. Se, por um lado, a repulsa de Lukács “à arte e à literatura contemporâneas era vista com mal-estar por uma esquerda que

se acostumara a identificar vanguarda estética com vanguarda política”, e, por outro, “o formalismo crispado de Adorno, para quem só uma obra hermética poderia salvá-la de sua apropriação pelo existente, não era especialmente animador para uma esquerda que desconfiava profundamente da doutrina da arte pela arte”, a teoria benjaminiana da aura parecia oferecer uma terceira via para este dilema: “contra o realismo socialista [de Lukács], ela exaltava o modernismo estético, e contra Adorno, pregava ativamente a dessublimação da alta cultura”. Esse debate dos anos 1960, acrescenta Rouanet, reverbera na controvérsia entre os partidários de uma suposta cultura superior e os partidários da cultura de massas:

[o]s primeiros, elitistas, defenderiam a perpetuação anacrônica de uma cultura aurática, em condições sociais caracterizadas pela perda da aura. Os segundos se legitimam, não raro, através de Benjamin, transformando seu apelo a favor da “politização da arte” numa justificativa ideológica da “popularização da cultura”, frase em que a palavra “popular” tem mais a ver com o IBOPE que com Benjamin (ROUANET, 1997, p. 179-80).

Finalmente, a propósito da dimensão da modernidade, Rouanet observa que o recurso a Benjamin “é uma referência obrigatória [...] num país que se moderniza aceleradamente, ao mesmo tempo que tem uma aguda consciência da importância de evitar os

descarrilamentos da modernidade”; dada a sua originalidade, sua posição “é preciosa para os intelectuais brasileiros, imunizando-os contra tentações reducionistas”. “[E]le é”, caracteriza Rouanet,

um crítico da modernidade, na trilha de Baudelaire, na medida em que viu nela seu substrato de ruína, a presença do tempo infernal do recomeço eterno, a subordinação integral do homem ao fetichismo da mercadoria, e a degradação da técnica em instrumento de guerra e de violentação da natureza. Mas é também um defensor da modernidade, na medida em que fez plena justiça ao potencial liberador do progresso científico e tecnológico, em que descobriu a presença de um futuro messiânico encrustado em suas velhas construções de ferro e vidro, e em que reconheceu nela o sonho do coletivo, apontando para uma ordem nova e aguardando o momento do despertar. Simultaneamente moderno e antimoderno em sua crítica do presente, Benjamin é também um pós-moderno em sua estética do fragmento, contra as grandes totalizações, e em seus métodos de trabalho, baseados na citação e na montagem (ROUANET, 1997, p. 180)¹².

12. É preciso apenas fazer algumas ressalvas a este trecho, particularmente, em relação à “plena justiça ao potencial liberador do progresso científico e tecnológico” de que fala Rouanet. Ora, Benjamin estabeleceu, em sua reflexão sobre o progresso técnico, uma distinção entre *primeira* e *segunda técnica*. Resumidamente, a primeira técnica nada mais é do que a técnica clássica, instrumentalizada a serviço da “dominação da natureza”; já a segunda técnica é uma espécie de arranjo conceitual que propunha um desvio na condução da técnica moderna: ela não se baseava na dominação da natureza, mas antes, na dominação da relação harmoniosa, “do jogo conjunto entre natureza e humanidade” (BENJAMIN, GS VII-1, p. 359 / *WuN* 16, p. 108 [2012, pp. 43-5]). Assim, é importante salientar que o “progresso

Nos limites, ainda, da relação entre Benjamin e o pensamento brasileiro, é digno de nota o minucioso livro de Gunter Karl Pressler (2006). Pressler examina a recepção das ideias de Benjamin no Brasil organizando-as primordialmente nem por autor, tampouco por tema, mas por "momentos decisivos" que englobam quatro fases: 1960-1974, no qual se destaca a proeminência do ensaio sobre *A obra de arte* em sua inserção no debate da estética marxista; 1975-1984, no qual Benjamin passa a ser reconhecido como teórico da modernidade; 1985-1990, no qual se destacam a teoria da história apresentada nas *Teses* e nas *Passagens*; 1991-2005, no qual, graças a "estabilidade democrática", o "desdobramento filológico-acadêmico sobre sua obra em geral incentiva as pesquisas diante da publicação da tese de doutorado de Benjamin" sobre o Romantismo alemão e prepara a tradução das *Passagens* (PRESSLER, 2006, pp. 343, 62). E esse esforço do autor é inserido numa perspectiva delimitada, em amplo diálogo com a Escola de Constança e com os estudos de Klaus Garber sobre a "teoria histórico-dialética da recepção" de Benjamin, de acordo com a qual "[a] recepção está dentro de um espaço específico da cultura, da tradição histórica e científica e, inicialmente articulada por um tipo intelectual particular, o diplomata, e por críticos literários, os quais perceberam e

científico e tecnológico" não se refere ao progresso em geral, mas necessita de uma recondução em seus princípios que permita o exercício de seu "potencial liberador".

ajuizaram o desenvolvimento das ideias com a perspectiva do 'terceiro mundo'" (PRESSLER, 2006, p. 24)¹³.

O trunfo do livro de Pressler é que, sendo fruto de sua tese de doutorado, ele pôde imprimir-lhe o fôlego necessário para dar conta da complexidade da recepção da obra benjaminiana no Brasil, relacionando-a com as interpretações de célebres autores, tais como Roberto Schwarz, Benedito Nunes, Haroldo e Augusto de Campos, Luís Costa Lima, Nelson Brissac Peixoto, Michael Löwy, Kátia Muricy, dentre vários outros, obviamente em adição àqueles já destacados no artigo de Rouanet. Para além do mapeamento dessas leituras, Pressler as contextualiza com acontecimentos políticos (a resistência diante da ditadura militar e a redemocratização, por exemplo), reconstituindo as vicissitudes que marcaram a recepção pelas quase cinco décadas examinadas, de uma abordagem político-filosófica a uma ênfase mais filológico-conceitual. "A recepção [de Benjamin] no Brasil articula", conclui Pressler, "um quadro próprio no pensar sobre e com Benjamin, contribuindo de maneira significativa para a formação da intelectualidade" (PRESSLER, 2006, p. 347).

O recente artigo de Gagnebin (2016) propõe uma espécie

13. Apesar de vultoso e referencial para a recepção benjaminiana no Brasil, cabe observar que o estudo de Pressler não fica imune a problemas, sobretudo a respeito das restrições dadas pela perspectiva metodológica adotada e do viés analítico dela decorrente.

de "atualização" dos dois trabalhos anteriores – aos quais faz menção, inclusive – para os anos subsequentes. A primeira seção de seu artigo compreende todo o período da ditadura militar à redemocratização (1964-1985), no qual ela passa em revista alguns dos autores já mencionados por seus precursores – Haroldo de Campos e o diálogo com a problemática benjaminiana da tradução na construção de sua teoria da transcrição, Leandro Konder e o capítulo seminal sobre Benjamin em seu livro *Os marxistas e a arte*, de 1967 – além de incluir uma espécie de recepção temática, sobretudo dos temas ligados à melancolia, em alguns campos da arte e da literatura. A segunda seção compreende a primeira década após a redemocratização (1990-2000) e versa sobre o colóquio *Sete perguntas a Walter Benjamin*, ocorrido em setembro de 1990 em memória dos 50 anos de sua morte, responsável por "marcar o início de uma nova onda da recepção de Benjamin" (GAGNEBIN, 2016, p. 196) que daria ensejo à recepção universitária, mais rigorosa do ponto de vista filológico-conceitual.

Paralelamente à "onda acadêmica", por assim dizer, temas trabalhados por Benjamin voltariam ao debate público, como Gagnebin mostra nas seções seguintes de seu artigo. No início da "era Lula", por exemplo, o tema da violência – trabalhado por Benjamin no ensaio *Para uma crítica da violência* – praticada pela polícia contra pobres e negros reacendeu tal debate, assim como, nos anos subsequentes, o tema da política da memória, da (re-)

escrita da história, do processo de luto, do dizer o indizível, do salvar a memória dos mortos do esquecimento, da rememoração – todos esses trabalhados na fase final do pensamento de Benjamin, sobretudo nas *Teses* – ganharam proeminência no debate público graças à criação da Comissão Nacional da Verdade, responsável por apurar violações de direitos humanos ocorridas entre 1946 e 1988, praticadas com o apoio ou no interesse do Estado brasileiro.

Ampliando um pouco o alcance da recepção do Brasil à América Latina, há o ensaio de Löwy (2019). Diferentemente dos já mencionados, Löwy busca estabelecer uma aproximação entre Benjamin e a América Latina a partir das análises da já referida resenha feita por Benjamin ao livro de Marcel Brion sobre Batolomé de Las Casas – a qual ele associa brevemente, numa única frase, à teologia da libertação –, bem como do tema benjaminiano do ponto de vista dos vencidos, e as celebrações do Quinto Centenário da “descoberta” das Américas por Cristóvão Colombo. Apesar de muito esclarecedor na elucidação dos debates e polêmicas que envolveram as celebrações do Quinto Centenário, não fica exatamente clara qual teria sido a apropriação de Benjamin. No texto, Löwy apenas alude aos “termos quase benjaminianos” (LÖWY, 2019, p. 132) da intervenção de Eduardo Galeano ou aos “termos muito próximos dos de Benjamin” (LÖWY, 2019, p. 134) usados por Gustavo Gutiérrez, mas não oferece um estudo rigoroso acerca da recepção de Benjamin.

Assim, diante desse breve levantamento¹⁴, a seguinte questão pode ser feita: o que há de comum entre estes estudos sobre a recepção de Benjamin na América Latina? Que a maior parte deles, entre outras coisas, ao examinarem rigorosamente a recepção de Benjamin nesse contexto, não mencionam teólogos

14. Obviamente, trata-se de uma pequena amostragem dos estudos sobre a recepção benjaminiana. O privilégio de autores brasileiros e/ou que estudaram a recepção apenas no Brasil se deve, certamente, pelo conhecimento mais amplo do autor acerca deste recorte bibliográfico, mas também graças às idiossincrasias do próprio processo de recepção em cada país. Apoiando-se no esforço pioneiro de Reinhard Markner e Thomas Weber em quantificar e comentar a bibliografia sobre Benjamin no mundo todo ao longo do período 1983-1992, resultando no livro *Literatur über Walter Benjamin*, Rouanet (1997, p. 165) descobre uma enorme discrepância entre a produção consagrada a Benjamin no Brasil e no restante da América Latina na década em questão: "aparecem, no Brasil, entre livros, artigos e entrevistas, 97 textos" ao passo que a "América Espanhola inteira publicou apenas 12 textos: 5 no México, 4 na Venezuela, 1 na Argentina, 1 no Peru e 1 na Colômbia". Diante dessa diferença, Rouanet constata que "[e]ventos, como o Simpósio Internacional sobre Benjamin, que se realizou em Buenos Aires, em outubro de 1992, por iniciativa do Instituto Goethe, certamente estimularão a curiosidade dos intelectuais hispano-americanos, mas levará algum tempo até que nossos vizinhos igualem, quantitativamente, a produção brasileira". Ora, se os trabalhos sobre Benjamin demoraram a aparecer na América hispanófono, conseqüentemente os trabalhos sobre a recepção de Benjamin devem demorar um pouco mais também a se consolidarem e apresentarem resultados mais abrangentes. Nesse contexto, são dignos de nota o artigo de Ignacio Sánchez Prado (2010), no qual ele trata da recepção de Benjamin por Bolívar Echeverría, sobretudo da leitura deste do barroco para uma teorização de uma política futura, a partir da (im-)possibilidade do colonialismo, o esforço inaugural de Graciela Wamba Gaviña (1999), no qual ela esboça, em pouco menos de dez páginas, três etapas da recepção de Benjamin na Argentina, além do artigo vindouro do professor Luis Ignacio García a partir de sua conferência no *II Workshop Interdisciplinar Teoría crítica no mundo: América Latina em foco*, cujo título era "Walter Benjamin in Argentina. A paradoxical constellation", na qual ele percorreu a recepção de Benjamin pela intelectualidade argentina, de 1936 aos dias atuais, e que pretende dar continuidade à pesquisa iniciada há uma década (ver GARCÍA, 2010).

da libertação entre os autores catalogados – a única exceção é o ensaio de Löwy, que ainda assim o faz apenas sugestivamente.

Talvez coubesse, enfim, de modo a contribuir com a intenção geral do artigo, retomar brevemente algumas contribuições de Enrique Dussel para pensar o problema da relação entre pensamento europeu e decolonial. Em seu livro sobre a corrente teológica em questão, ele não se limita a cunhar de *Teologia da Libertação* apenas os desenvolvimentos teológicos feitos em meados do século XX, mas amplia o conceito de teologia da libertação para toda a “teologia da libertação diante da opressão sofrida pelos ‘pobres’ de nosso continente” (DUSSEL, 1997, p. 7); assim, desde o “descobrimento” aos dias de hoje, é teologia da libertação toda e qualquer manifestação teológica e/ou religiosa que vise à libertação diante da opressão.

O esforço de Dussel consiste em pensar a realidade – ou um fenômeno em particular, a teologia – latino-americana de uma perspectiva mais imanente, sem fazer apelo direto a conceitos ou a tradições oriundas da Europa para examiná-la. Isso permite, por contraste, pensar o quão semiproductivas, por assim dizer, podem ser as apropriações que não consideram essa perspectiva. A posição assumida por Michael Löwy, por exemplo, ao aproximar – confusa e apressadamente, como se procurou mostrar – Benjamin e a Teologia da Libertação, pode conduzir ao erro, sobretudo o leitor mais desavisado, de que, de fato, há alguma

influência do filósofo sobre os teólogos. Ademais, ainda que toda a obra de Benjamin precise ser contextualizada – amadurece no entreguerras, carrega as marcas da República de Weimar e se opôs frontal e diretamente contra o nazi-fascismo ao longo da década de 30 – há alguns elementos, para além da fusão entre marxismo e teologia, eletivamente mais afinados entre um intelectual marcado pelo “apego à velha tradição europeia” (GAGNEBIN, 2007, p. 207) que o impedia de abandonar o seu continente natal, não obstante as condições políticas e econômicas precárias, e uma realidade forjada pela opressão, cujos intelectuais nela experimentados buscam se desvencilhar dos modelos teóricos que carregam as marcas traumáticas do opressor/colonizador: por exemplo, a recepção de Benjamin nas três dimensões teóricas destacadas por Rouanet – a saber, razão, aura e modernidade –, uma vez que as reflexões benjaminianas auxiliam a questionar os modelos canônicos europeus; ainda que apenas comparativamente, tomando a reflexão benjaminiana não como ponto de partida, mas como uma espécie de contraponto num diálogo construtivo, conforme empreendeu Willi Bolle (1994) em seu estudo sobre a constituição da metrópole no terceiro mundo; ou mesmo, na esteira do princípio proposto por Alfredo Bosi referido acima, a perspectiva dos vencidos adotada por Benjamin em sua filosofia da história certamente encontra os “impulsos internos” pela decolonização do pensamento sul-

americano¹⁵. Esses temas constituem um ínfimo vislumbre

15. Löwy cita o ensaio de 1990 de Gutiérrez sobre o Quinto Centenário da “descoberta” da América, portanto um ensaio que flerta com temas seculares, no qual o teólogo utiliza, de fato, termos muito similares aos que Benjamin utilizara 50 anos antes: “[h]á de ter coragem de ler os fatos partindo do avesso da história. É de lá que parte o nosso sentido da verdade. [...] A história escrita a partir do ponto de vista do dominador escondeu de nós durante muito tempo aspectos importantes da realidade. Precisamos conhecer a outra história que é simplesmente a história do outro, aquele outro da América Latina que sempre tem “as veias abertas” – para retomar a famosa expressão de Eduardo Galeano – precisamente porque ele é reconhecido na plenitude da sua dignidade humana” (GUTIÉRREZ *apud* LÖWY, 2019, p. 134). Apesar da surpreendente similaridade de termos, como não se refere diretamente a Benjamin (como o faz com Eduardo Galeano, por exemplo), deduz-se que o padre Gutiérrez não conhecia as ideias de Benjamin. Nesse ensaio, cuja primeira versão, publicada em 2005 na coletânea *La mirada del ángel*, organizada por Bolívar Echeverría, ainda sob o título de “Reflexiones sobre América Latina a partir de Walter Benjamin”, data de alguns anos após a publicação, em 2001, em francês do livro com o comentário às *Teses*, Löwy parece cadenciar um pouco a euforia com a qual associou, peremptoriamente, a teologia em seu comentário à primeira das *Teses* à Teologia da Libertação: comentando a resenha de Benjamin sobre o livro de Marcel Brion sobre Bartolomé de Las Casas, ele afirma que “mesmo que seja um texto curto, trata-se de uma fascinante aplicação de seu método – interpretar a história sob o ponto de vista dos vencidos, utilizando o materialismo histórico – ao passado da América Latina. Notaremos também o seu comentário sobre a dialética cultural do catolicismo que é quase uma intuição da futura teologia da libertação” (LÖWY, 2019, p. 129). Ora, nas *Teses*, a teologia ocupa uma importante posição metodológica na orquestração da filosofia benjaminiana da história; o messianismo a ela conectado é o que endossa a urgência revolucionária como quebra da continuidade histórica – por isso a relutância do presente artigo em aceitar passivamente a associação dela à Teologia da Libertação. Nesse último ensaio, no entanto, Löwy conecta Las Casas e Teologia da Libertação, inserindo Benjamin como uma espécie de mediador; apesar da manutenção da relutância quanto a aceitação de que Benjamin possa ter tido qualquer “intuição da futura teologia da libertação” – falta-lhe a experiência da opressão estrutural latino-americana, o que significa que a Teologia da Libertação é fruto necessário de seu contexto histórico-econômico-social –, a conexão entre Las Casas e os teólogos da libertação através da “dialética cultural do capitalismo” parece mais plausível. É nesse último sentido que escreve, aliás, Luis Martínez Andrade (2018), que acompanha a perspectiva

de recursos prolíficos que podem ser feitos, de maneira mais fecunda do que qualquer apropriação acerca da aproximação entre teologia judaica e marxismo heterodoxo.

Considerações finais

Ao longo deste artigo, dispôs-se de uma tentativa de avaliar criticamente a compatibilização, empreendida primordialmente por Löwy – com diferentes ênfases e em diferentes momentos de sua produção intelectual¹⁶ –, entre os modelos de fusão de elementos teológicos e marxistas levados a cabo por Benjamin,

estabelecida por Löwy: em seu artigo, Andrade associa a “crítica da modernidade/colonialidade proposta pela teologia da libertação e aquela encontrada em Walter Benjamin” (ANDRADE, 2018, p. 177) valendo-se, sobretudo, da resenha de Benjamin do livro sobre *Las Casas*. Além disso, a cadência em sua posição pode ser aduzida, também, a partir de outros textos posteriores ao livro com o comentário às *Teses*; neles, Löwy (2007, pp. 189-90; 2013, p. 21) associa algumas teses defendidas por Benjamin no fragmento “O capitalismo como religião” – um texto pré-marxista, cabe observar – aos “trabalhos de teólogos da libertação latino-americanos” que desenvolveram “uma crítica radical do capitalismo como religião idólatra” e contra a “idolatria do mercado”. Ademais, algumas questões permanecem sem resposta: teria Löwy revisto ou nuançado sua posição entre um texto e outro? Ou sua posição permaneceu intacta, apenas assumindo diferentes expressões no contexto de cada um dos textos?

16. As diferenças podem ser remetidas, em resumo, à 2001, quando Löwy parece estabelecer, no comentário à primeira das *Teses*, uma suposta afinidade entre o modelo de fusão entre marxismo e teologia proposto por Benjamin e o modelo proposto pelos teólogos latino-americanos, e a textos publicados a partir de 2005, nos quais o intérprete aproxima o filósofo e os teólogos, de maneira muito mais mitigada e sugestiva, por intermédio da resenha de Benjamin ao livro de Brion sobre *Las Casas*, bem como do fragmento “O capitalismo como religião”.

de um lado, e pelos teólogos da libertação, de outro.

Para além das considerações introdutórias, as quais visavam estabelecer um quadro real e virtual das relações biográficas e teóricas entre Benjamin e a América Latina, no eixo principal da argumentação, mobilizou-se os poucos trechos fundamentais em que Benjamin conecta os dois campos teóricos, para em seguida, apresentar a interpretação de Löwy a respeito dessa conexão, explorando de imediato a associação com os teólogos da libertação – afinal, a hipótese de que parte esse artigo não divorcia a interpretação de Löwy de tal associação. A perspectiva de Löwy foi eleita como principal antagonista à perspectiva do presente artigo porque ela permitiu a formulação da estrutura argumentativa de modo muito preciso; a partir da contraposição a ela, talvez se possa antecipar os movimentos de todo o texto. A distinção de Gagnebin entre os conceitos de *teologia* e *religião* na obra de Benjamin, por exemplo, é incorporada ao texto justamente em função de questionar conceitualmente, por assim dizer, a posição de Löwy: ela auxiliou a conceber que a aliança entre teologia e marxismo, em Benjamin, dá lugar à aliança entre religião e marxismo, nos teólogos latino-americanos. A teologia, grosso modo, corresponderia a um discurso eminentemente teórico, não tendo nada que ver com o aspecto mais prático da fé, atribuído à religião. Restaria, para o fecho da parte conceitual da argumentação, explorar a perspectiva da aliança entre religião e marxismo levada a cabo pelos teólogos da libertação.

Para tanto, recorreu-se metonimicamente ao livro de Boff para desdobrar a perspectiva dos teólogos.

Assim, finalizou-se a “investida conceitual” contra a associação entre Benjamin e os teólogos. De modo a complementá-la com uma investida, por assim dizer, baseada na recepção, dedicou-se uma seção para o exame de textos que propunham retrair, em maior ou menor nível de detalhes, a recepção das ideias de Benjamin em território latino-americano, a fim de verificar se já houve mais algum autor – para além do próprio Löwy – que teria identificado uma associação de tal sorte. Evidentemente, essa seção tratou menos de fazer um apelo à autoridade dos autores mobilizados do que de explorar de modo espontâneo uma amostra da historiografia da recepção da obra benjaminiana na América Latina, visando reforçar os alicerces da estrutura argumentativa.

Ao final desse percurso, observa-se que a perspectiva de Löwy, em vez de assumir o papel de adversário, construído com a intenção de facilitar, por oposição diametral a ele, a ratificação da tese do artigo, teria emergido muito mais como uma espécie de contraponto, o qual, à semelhança de sua função na composição musical, acompanhou o desenvolvimento do texto, permitindo um diálogo entre vozes distintas acerca de um mesmo tema. Assim, mesmo discordando da associação entre Benjamin e os teólogos latino-americanos sugerida por Löwy, é preciso reconhecer a importância de sua posição para os propósitos do presente artigo.

Referências Bibliográficas

ANDRADE, Luís Martínez. O capitalismo como religião: a Teologia da Libertação em uma perspectiva decolonial. **Caminhos**, Goiânia, v. 16, n. 1, pp. 166-180, jan./jun. 2018. Disponível em: <http://seer.pucgoias.edu.br/index.php/caminhos/article/view/6364>.

Acesso em: 08.11.2020.

BARCK, Karlheinz. Walter Benjamin and Erich Auerbach: Fragments of a Correspondence. **Diacritics**, Vol. 22, No. 3/4, Commemorating Walter Benjamin, pp. 81-3, Autumn – Winter, 1992. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/465267>.

Acesso em: 08.11.2020.

BENJAMIN, Walter. **Gesammelte Schriften**. Hrsg. R. Tiedemann und H. Schweppenhäuser. 7 Bände. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1972-1989.

BENJAMIN, Walter. **Briefe**. 2 Bände. Hrsg. und mit Anmerkungen versehen von Gershom Scholem und Theodor W. Adorno. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1978.

BENJAMIN, Walter. **Gesammelte Briefe**. Hrsg. Theodor-W.-Adorno-Archiv. 6 Bände, hrsg. C. Gödde, H. Lonitz. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995-2000.

BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de História. *In*: LÖWY, Michael. **Walter Benjamin – aviso de incêndio**. Trad. das teses Jeanne Marie Gagnebin e Marcos Lutz Müller. São Paulo: Boitempo, 2005.

BENJAMIN, Walter. **Werke und Nachlaß. Kritische Gesamtausgabe – Band 8: Einbahnstraße**. Hrsg. Detlev Schöttker. Berlin: Suhrkamp, 2009.

BENJAMIN, Walter. **Werke und Nachlaß. Kritische Gesamtausgabe – Band 19: Über den Begriff der Geschichte**. Hrsg. Gérard Raulet. Berlin: Suhrkamp, 2010.

BENJAMIN, Walter. *Curriculum vitae*, Dr. Walter Benjamin. *In*: BENJAMIN, Walter. **Origem do drama trágico alemão**. Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.

BENJAMIN, Walter. **Werke und Nachlaß. Kritische Gesamtausgabe – Band 13: Kritiken und Rezensionen**. Hrsg. Heinrich Kaulen. Berlin: Suhrkamp, 2011a.

BENJAMIN, Walter. **A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica**. Trad. Francisco de Ambrosio Pinheiro. Porto Alegre: Zouk, 2012.

BENJAMIN, Walter. Experiência e pobreza. *In*: BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política**. Trad. Sérgio Paulo Rouanet; rev. técnica Márcio Seligmann-Silva. São Paulo: Brasiliense, 2012a.

BENJAMIN, Walter. Fragmento teológico-político. *In*: BENJAMIN, Walter. **O anjo da história**. Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2012b.

BENJAMIN, Walter. Rua de mão única. *In*: BENJAMIN, Walter. **Rua de mão única**. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho e José Carlos Martins Barbosa; rev. técnica Márcio Seligmann-Silva. São Paulo: Brasiliense, 2012c.

BENJAMIN, Walter. **Werke und Nachlaß. Kritische Gesamtausgabe – Band 16: Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit**. Hrsg. Burkhardt Lindner. Berlin: Suhrkamp, 2012d.

BENJAMIN, Walter. Brion, *Bartolomé de Las Casas*. *In*: BENJAMIN, Walter. **O capitalismo como religião**. Org. Michael Löwy; trad. Nélío Schneider. São Paulo: Boitempo, 2013.

BENJAMIN, Walter. **Passagens**. Org. Willi Bolle; trad. do alemão Irene Aron; trad. do francês Cleonice Paes Barreto Mourão; rev. técnica Patrícia Freitas Camargo. Belo Horizonte: UFMG, 2018.

BÍBLIA, N. T. *In*: BÍBLIA, Português. **Bíblia sagrada**. Tradução: Centro Bíblico Católico. 110^a Ed. São Paulo: Ave-Maria, 1997.

BOFF, Leonardo. **Jesus Cristo Libertador: ensaio de cristologia crítica para o nosso tempo**. Petrópolis: Vozes, 1985.

BOLLE, Willi. **Fisiognomia da MetrÓpole Moderna. Representação da História em Walter Benjamin**. São Paulo: EDUSP, 1994.

DUSSEL, Enrique. **Teologia da libertação: um panorama de seu desenvolvimento**. Trad. Francisco da Rocha Filho. Petrópolis: Vozes, 1999.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. Walter Benjamin, um "Estrangeiro de nacionalidade indeterminada, mas de origem alemã". *In*: SELIGMANN-SILVA, Márcio (Org.). **Leituras de Walter Benjamin**. São Paulo: FAPESP; Annablume, 2007.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. Teologia e messianismo no pensamento de Walter Benjamin. *In*: GAGNEBIN, Jeanne Marie. **Limiar, aura e rememoração**. São Paulo: Ed. 34, 2014.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. Gewalt und Eingedenken. Zur Benjamin-Rezeption in Brasilien. *In*: BLÄTTLER, Christine; VOLLER, Christian (Hrsg.). **Walter Benjamin Politisches Denken**.

Baden-Baden: Nomos, 2016.

GARCÍA, Luis Ignacio. Constelación austral. Walter Benjamin em la Argentina. **Herramienta. Revista de debate y critica marxista**, vol. 43, año XIV, Buenos Aires, Marzo de 2010, pp. 75-92.

GAVIÑA, Graciela Wamba. Zur Rezeption Walter Benjamins in Argentinien. In: GARBER, Klaus; REHM, Ludger. (Hrsg.). **Global Benjamin**. Bd. 3. München: Wilhelm Fink, 1999.

GOTAY, Samuel Silva. **O pensamento cristão revolucionário na América Latina e no Caribe (1960-1973): implicações da Teologia da Libertação para a Sociologia da Religião**. Trad. Luiz João Gaio. São Paulo: Paulinas, 1985.

GUTIÉRREZ, Gustavo. **Teología de la liberación. Perspectivas**. 14ª ed. revisada y aumentada. Salamanca: Sigueme, 1990.

HUFF JÚNIOR, Arnaldo Érico. Teologia e revolução: a radicalização teológico-política de Richard Shaull. **Estudos de Religião**, vol. 26, no. 43, pp. 56-76. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.15603/2176-1078/er.v26n43p56-76>. Acesso em: 08.11.2020.

LÖWY, Michael. **Walter Benjamin – aviso de incêndio. Uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”**. Trad. Wanda Nogueira Caldeira Brant. São Paulo: Boitempo, 2005.

LÖWY, Michael. O capitalismo como religião: Walter Benjamin e Max Weber. *In*: JINKINGS, Ivana; PESCHANSKI, João Alexandre (Orgs.). **As utopias de Michael Löwy**. São Paulo: Boitempo, 2007.

LÖWY, Michael. Walter Benjamin, crítico da civilização. *In*: BENJAMIN, Walter. **O capitalismo como religião**. Org. Michael Löwy, trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2013.

LÖWY, Michael. **O que é Cristianismo da Libertação? Religião e política na América Latina**. 2a ed. Trad. Vera Lúcia Mello Josceline. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo; Expressão Popular, 2016.

LÖWY, Michael. O ponto de vista dos vencidos na história da América Latina – reflexões metodológicas a partir de Walter Benjamin. *In*: LÖWY, Michael. **A revolução é o freio de emergência**. Trad. Paolo Colosso. São Paulo: Autonomia Literária, 2019.

MACHADO, Francisco de Ambrosis Pinheiro. **Imagem e consciência da história: pensamento figurativo em Walter Benjamin**. Trad. Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2013.

PRADO, Ignacio M. Sánchez. Reading Benjamin in Mexico: Bolívar Echeverría and the Tasks of Latin America Philosophy. **Discourse**, vol. 32, no. 1, Benjamin in Latin America (Winter 2010), pp. 37-65. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/41389830>.

Acesso em: 08.11.2020.

PRESSLER, Gunter Karl. **Benjamin, Brasil: A recepção de Walter Benjamin, de 1960 a 2005. Um estudo sobre a formação da intelectualidade brasileira.** São Paulo: Annablume, 2006.

ROUANET, Sérgio Paulo. A recepção da filosofia alemã no Brasil: o caso de Walter Benjamin. **Revista Tempo Brasileiro**, Rio de Janeiro, n. 130/131, pp. 161-182, jul. /dez. 1997.

SCHOLEM, Gershom. Walter Benjamin. **A história de uma amizade.** Trad. Geraldo Gerson de Souza, Natan Norbert Zins e J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2008.

WITTE, Bernd. **Walter Benjamin: uma biografia.** Trad. Romero Freitas. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.